



Labyrinthe

16 | 2003
Afrique(s)

La philosophie du langage chez Anselme de Canterbury

Bérengère Hurand



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/326>
DOI : 10.4000/labyrinthe.326
ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Référence électronique

Bérengère Hurand, « La philosophie du langage chez Anselme de Canterbury », *Labyrinthe* [En ligne], 16 | 2003, mis en ligne le 10 juin 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/326> ; DOI : 10.4000/labyrinthe.326

Propriété intellectuelle

La philosophie du langage chez Anselme de Canterbury

Bérengère HURAND*

Le Moyen Âge philosophique est encore très peu connu, c'est-à-dire très peu *classique* ; cette longue période de mille ans, qui s'étend, pour les historiens, de la chute de l'Empire romain (476) à la prise de Constantinople par les Turcs (1453), apparaît pour la conscience historique comme une ère uniforme et indifférenciée du point de vue des idées, caractérisée par l'obscurantisme de ses propos et la propension malade de ses penseurs à se soumettre volontairement à la censure des Autorités. Que pourrait avoir dit de nouveau et de fondateur une « philosophie » qui, non seulement se rapporte à la *religion* – croyance obscurantiste par excellence – comme à son maître, mais encore s'interdit toute audace intellectuelle, toute autonomie de pensée, et toute ouverture vers le monde autre que fantasmée par des représentations métaphysiques ?

Ce sont justement ces préjugés que tout médiéviste cherche à contredire, partant du principe que c'est le manque d'éclairage qui fait paraître le Moyen Âge obscur, et qu'il n'est pas raisonnable d'uniformiser une période de mille ans sous le seul prétexte que les références religieuses y demeurent inchangées. Jusque dans les années cinquante, on a continué à voir dans l'intrication de la philosophie et de la religion un frein au développement de la pensée médiévale, parce que l'on n'a pas compris, faute d'avoir su l'examiner, quel élan les exigences intellectuelles de la foi pouvaient donner à l'imagination, à la création conceptuelle, et, du même coup, au regard que l'esprit porte sur lui-même. Car l'exégèse médiévale des textes sacrés, c'est-à-dire la quête du sens spirituel et de la vérité qu'ils véhiculent, s'accompagne *toujours* d'une tâche que seule la raison peut accomplir : rendre manifeste à la fois la *nécessité rationnelle* de la foi, et la *cohérence* de la conception du monde qui en résulte. Aucune intuition, même mystique, ne peut remplacer à cet égard le travail de fond de la raison discursive. Il faut donc affiner cet outil indispensable à l'intelligibilité de la foi pour le rendre propre à son usage ; et c'est justement dans cette perspective que les médiévaux ont mené, pendant mille ans, un travail sur la raison humaine, sa structure, ses possibilités et ses limites, les conditions de son accession au vrai. Autrement dit, ils ont cherché à élaborer ses règles de fonctionnement.

* Normalienne et agrégée de philosophie, Bérengère Hurand prépare une thèse de doctorat en philosophie médiévale sous la direction de Joël Biard à l'université de Tours.

C'est à cette même tâche que s'est attelé Anselme de Canterbury (1033-1109), abbé du Bec-Hellouin puis évêque de Canterbury, théologien prolifique et docteur de l'Église. Ses traités ont pour ambition de rendre manifeste aux yeux des croyants l'irréductible rationalité de leur foi. Anselme envisage les rapports de la foi et de la raison de façon conciliatrice : loin d'opposer les deux voies, de les rendre concurrentes, il les associe dans une même démarche, la quête de la Vérité. Si la foi pointe la Vérité, si elle en est le *signe*, elle ne se comprend elle-même comme vérité qu'avec l'appui de la raison ; il est donc nécessaire de fonder rationnellement le propos de la foi pour parvenir à l'intelligence de Dieu, et, par là-même, à l'intelligence du monde créé. Le projet d'Anselme, baptisé *fides quaerens intellectum*, la foi cherchant sa compréhension, est d'autant plus intéressant qu'il permet à la discipline philosophique de se développer non pas *malgré* mais *grâce* à sa subordination à un objet théologique. Même si rien ne peut être démontré qui contredise les Pères de l'Église, même s'il s'agit de comprendre comment Dieu est à la fois un et trois, pourquoi il s'est incarné ou quels attributs on peut lui prêter, la raison ne s'appauvrit pas pour autant dans une simple répétition des dogmes. Au contraire, elle se cherche elle-même, s'essaie dans sa prétention à atteindre le vrai, s'impose une discipline qui ne peut que la rendre féconde : chercher, inlassablement, la meilleure formulation de ce dont il est inutile de *prouver* l'existence, mais qu'il est indispensable de *penser comme* il est. Toutes les données de la foi passent donc par la machine à redire, et par ce biais la raison achemine petit à petit la foi vers une précision toujours plus grande de ses intuitions confuses, jusqu'à la formulation la plus claire qui en est *aussi* la compréhension la plus grande ; car l'éclaircissement du réel est une *expression* du réel.

C'est cette démarche que nous appelons « philosophie du langage », parce qu'elle éclaire ce qui est de l'ordre de la révélation – donc du *Verbe* – par le langage, et parce que la recherche de la meilleure formulation passe nécessairement par une analyse du langage lui-même, de sa structure et de ses fonctions sémiologiques. En effet, si le langage a pour destination de signifier (puisque telle est la norme divine à son égard), sa diversité référentielle et son imprécision exigent du théologien de mettre au jour les règles implicites de son usage¹, pour éviter aux ambiguïtés et aux contresens de se glisser dans le discours sur les choses de la foi. Le tout est de ne pas laisser les impropriétés (*improprietas*) du langage² tromper la compréhension théologique ; comme tout signe, imparfait par essence, le langage trahit la chose qu'elle veut

1. La plus célèbre des trouvailles anselmiennes à cet égard est la distinction entre signification et appellation (c'est-à-dire la référence, ou propriété dénotative d'un terme).

2. On peut définir l'impropriété comme un décalage entre le signifié et la signification objective du signifiant – décalage qui peut avoir de nombreuses causes, que nous ne pouvons répertorier ici.

traduire. Il faut donc exercer une constante méfiance à son égard pour pouvoir le rectifier, le rendre adéquat à sa norme réelle. Mais, paradoxalement, c'est aussi par l'observation du langage – usuel ou technique – que l'on peut trouver les meilleures indications sur la structure du réel, car le langage reflète le réel comme un miroir, au risque d'être déformant. La philosophie d'Anselme a donc cette particularité de prendre le langage à la fois comme outil pour la saisie du réel et comme objet de cette même saisie ; elle est passionnante en cela qu'elle travaille la *matière même* de la pensée.

Mais, si l'entreprise anselmienne s'apparente à un travail métalinguistique, comment peut-on parler ici de *philosophie* ? La raison est, certes, associée à la recherche théologique ; pourtant, elle ne tient que le rôle d'un auxiliaire. Elle n'éclaire pas la réalité, mais dégage le terrain pour que la lumière de la foi y pénétre. En qualifiant la théologie d'Anselme de philosophie, n'est-on pas victime d'une autre erreur de perspective ?

Il est difficile de juger du degré d'autonomie de la discipline philosophique indépendamment du contexte historique – c'est-à-dire indépendamment des conditions matérielles de son développement. L'histoire de la philosophie médiévale passe par des phases différenciées, que l'on découpe selon le *corpus* à la disposition des penseurs. Jusqu'au XII^e siècle, les médiévaux de l'Europe occidentale ne connaissent rien de Platon, pratiquement rien d'Aristote – à part quelques rares textes de logique, les *Catégories* notamment – et très peu des écoles stoïciennes, épicuriennes, sceptiques et néoplatoniciennes qui faisaient les beaux jours de la philosophie gréco-romaine de l'Antiquité tardive. Les invasions barbares des V^e et VI^e siècles ont en effet fait fuir écoles, professeurs et manuscrits vers l'Est (Alexandrie, puis Bagdad), inaugurant ainsi ce que l'on a ensuite appelé la *translatio studiorum*. Les textes philosophiques ne reviendront que progressivement, avec la conquête musulmane ; on verra revenir Aristote – entre-temps traduit en arabe et commenté par Avicenne, puis Averroès – à partir du XII^e siècle, et Platon un peu plus tard. En attendant, l'activité intellectuelle de l'Europe occidentale n'a pour matériau textuel que le corpus chrétien, textes sacrés et réflexions des Pères de l'Église, et quelques rares textes profanes hérités des premiers siècles : Cicéron et Sénèque, Porphyre et Boèce.

Justement, cette pénurie de matériau rend d'autant plus intéressante et fertile la démarche d'Anselme. N'ayant pour modèle philosophique que les traités les plus élémentaires d'Aristote, traduits en latin par Boèce, et les réminiscences néoplatoniciennes de son maître Augustin, sa recherche de rationalisation de la foi prend un tour artisanal que n'aurait plus les scolastiques familiers de la *Métaphysique*. Il s'agit de repartir pratiquement de zéro, en matière de philosophie. Puisqu'il apparaît nécessaire de donner un fondement rationnel aux dogmes, la meilleure manière de les comprendre est de prendre comme

outil la raison seule (*sola ratione*), telle qu'elle se présente, nue. Et c'est en cela que l'entreprise anselmienne est plus philosophique que ne le laisse penser son objet divin, plus philosophique même que toute la tradition qui le précède et que celle qui le suit : quatre siècles avant que Descartes ne fasse table rase de l'accumulation parasite des présupposés de la pensée, Anselme déploie les possibilités inexplorées d'une raison à l'état sauvage et de l'innocence du langage qui dit les choses. Les évidences de la raison « naturelle » et les règles innées de l'*usus loquendi* (langage usuel) constituent le matériau privilégié d'une pensée qui tente de s'élever jusqu'à l'autre évidence, celle qui parle au cœur, l'évidence intuitive de la foi.

Pour nous, peu importe qu'Anselme croie en Dieu ; peu importe qu'il soit devenu une autorité théologique, car il a su tirer à nouveau la philosophie de la spontanéité du *noûs*³, surgissant du vide laissé par les invasions barbares. Anselme marque ainsi le début du renouveau de la philosophie occidentale.

3. Esprit, en grec.